

三段

身心を挙して色を見取し、身心を挙して声を聴取するに、

したしく会取すれども、

かがみに影をやどすがごとくにあらず、水と月のごとくにあらず。

一方を証するときは、一方はくらし。

(一) 私釈

前段では、悟りが△方法すすみて自己を修証す▽という仕方であらうが、そのたしかに存する悟りは、しかしながら「覚知されない」と言い切られた。悟りが不覚不知の事柄であるということ、道元の思惟の中枢にあるものと思われる。

だが、それでは悟ったのか、迷ったまままだ分からないではないか、という疑問も出てこよう。道元はその問題に入る前に、続くこの段で、どうして人間には諸仏の悟りが覚知されないかを、人間の知覚の限界を示すことによって説いていると思われるので、それを見てみたい。

△身心を挙して▽は、前段の△自己を運び▽と呼応し、また続く四段の△身心をして脱落せしめ▽とは逆の対になって

いる。さらに八色を見取しV八声を聴取すVは、人間の六根（眼耳鼻舌身意）の働き、しかも聴・見は聞・看よりいっそう意識的な知覚であり、二段の八覚知することを用いずVと対立する迷の在り方にほかならない。八すれどもVは逆接の接続詞で、これに続く一文は水に映った月の譬である。

この月と水の譬は、八段で、明瞭に悟りの譬として語られるものだ。その段で詳しくふれるが、《都機》の冒頭も八眞法身、猶若虚空、応物現形、如水中月Vと『金光明経』が引用されて、水中の月が悟りの風光として説かれている。また《諸悪莫作》でも八眞法身、．．．如水中月Vが引用され、八うたがうべからざる現成なりVと結ばれている。

本文はそれが逆接で受けられた後、八．．．の如くにあらずVと否定され、八一方を証するときは、一方はくらしVと言われているわけだから、ここからも最初の八身心を挙げてVは、自己を運ぶ迷の在り方の説明にほかなるまい。

もっとも『眼蔵』には、八みずからが心を挙げて修行せしむ、身を挙げて修行せしむるに．．．V《諸悪莫作》という用法がある。ここでは身心を挙げるのが迷ではなく、修行としていわれているわけだが、注意すれば「修行する」ではなく八修行せしむVと使役形になっている。重要なことはその後八四大五蘊にて修行するちから、驀地に見成するに、四大五蘊の自己を染汚せずVと言われていることである。「五蘊」とは、色受想行識で、身体（四大・地水火風）における覚知の働きであり、八染汚せずVとは、ここでは覚知しないということ、聴取、見取の否定である。また明らかに八身心を挙げて「迷」を形容する用法としては、八愚人おもはくは、．．．人天の身心を挙げて博記多聞ならむV《無情説法》を挙げることができる。

さて、身心を挙げて対象を見る、ということとは、人間の感覚・知覚のぎりぎりの能力を出すということであろう。そのように一生懸命努力して対象を覚知しようとするれば、八したしく会取すVといわれるように、はつきりと身近に知覚される。

しかし色（形態的対象）にしる、声（音声的対象）にしる、一つのことを漏らさずに感受しようとするれば、他の対象は視野や聴野に入ってこない。はつきり覚知するには、対象をより狭く限定することが必要である。一つの柄を明確にするためには、他の柄や地は無視されるほかないのだ。同様に、意識も必ず何かについての意識であつて、対象の明瞭化と限定性は、受動的な要素が大きい感覚識（前五識）より意識の方がいっそう強くなる。つまり自己を運ぶ度合は、眼識・耳識より意識の方が強いといえる。つまり声色などの感覚的知覚は、みな自己を運ぶありかたであり、そのような知覚を統合して各人の世界像が成り立つ、つまり八己れを追うて物となす（二顆明珠）のである。この感覚知覚の延長線上に、悟りはあり得ないことは、『永平広録』の次の説示からも、あきらかである。

「身心脱落、声色俱に非なり。箇の中に悟なし。」

あるいは『普勸坐禅儀』にこういわれる。

「声色の外の威儀たるべし。…修証自ら染汚せず。」

こういえば、竹に石が当たった音を聞き、桃の花を見て悟った人がいる、と反論されよう。しかしかれらは決して聞こうとして聞き、見ようとして見たのではない。八あるとき道路を併浄するちなみにかはらほとばしりて竹にあたりて響きをなすを聞くに豁然として大悟す（V）とある。まったく聞こうと予期しなかつたからこそ、なにかが心に響いたのだ。声色の外の威儀である。

ところで仏道とは自己と方法のかかわりである。「万法」とは、どこまでという限りのない無限の地平だともいえる。だ

が狭い限界をもった人間と果てしない方法のかかわりは、六根を使う限り、鏡に影が全部映るようには、あるいは一滴の水に月の全体が映ずるようには、ならない。しかし、まったく不可能なのではない。八段で説かれるように完全に全体としてかかわることもできるのだ。もともと、それは人間の能動的働きによってではない。

道元は分かりやすい目と耳による覚知を例にして、人間の知覚・会取の、仏道に対する限界をあきらかにしている。ここから思い合わせれば、二段の \wedge 自己を運びて方法を修証す \vee ということが、いかに傲慢な企てであるかが分かるのだが、しかし確実な限界を身をもって思い知らされるまでは、人間の限界を超えてまで覚知したいという知の欲求は突き上げてござるを得ないのだろう。

\wedge 一方を証すれば、一方はくらし \vee というのは、前方の海を見れば、後方の山が見えないという人間の身体性に根差した限界性であり、その身体的限界性は、認識の究極である素粒子の認識に至るまであてはまろう。しかしながら、ここで道元は不可知論を説いているのではない。ここは注意すべきところである。不可知論ならば、悟りというものがそもそも人間には不可能だということになる。そうではない。あきらかに悟りは人に宿るのだ。ただそれは人間の感覚・知覚・意識にはそうと知られないのである。

(二) 宗門解釈批判

宗門の解釈は、私釈とはまったく異り、この一段を悟りの様子とする。

『御聴書』は「法華経に若有聞法者、無一不成仏（もし法を聞く者あらば、ひとりとして成仏せざるなし）とあるも、今

の心に聊も不可違（いささかもたがわざるべし）」という。「聞法」と入声を聴取するVが対応するように思えたのだろうか。「一人として成仏せざるなし」であるから、間違いなく迷ではなく悟りのありさまをいつていることになる。それはまた「只月は月にやどり、鏡は鏡をうつす」ともいわれて、そのものになりきった姿だとされる。つまり八月と水の如くVは、迷いの様子だということになる。

どうしてそのような解釈になりうるのか。たしかに『眼蔵』には入実相の諸法に相見す・・・月は月を照らし、人はおのれにあふV《諸法実相》ともいわれている。しかし、それは諸法と実相の関係をいう場面である。この《現成公按》巻の八段では、入人のさとりをうるVその比喻として、月と水が言われているのである。どうしてこんな一巻全体の文脈を無視した解釈ができるのだろうか。

その理由の一端を『御抄』が次のように示す。「身心は諸法仏法上の身心也、此身心をやがて、色と談じ、此身心を声と談ずる故したしく会取すとはある也」。つまり、《現成公按》の言説はすべて諸法仏法上の談なのであり、ここでは万法は自己と等しいがゆえ、身心（自己）は、色とも声ともすべて（万法）に等しいのである。存在するものをそのままで絶対的なものとして肯定するのは、いわゆる自然外道であるが、この解釈も「身心」をそのまま肯定するかぎり同じである。次段で示されるように、仏道においては身心は脱落せねばならないのだ。

『御抄』は、有りという時はみな有り（初段A）、無いというときはみな無い（初段B）という例の論法で、「身心と談ずる時は、身心の外に物なく、色乃至声と談ずる時は色声の外に又物なき所を一方を証する時は、一方はくらしとは云也」とする。文脈や前後関係を考慮するということせず、ひたすら「仏法上」というひとつの固定した、しかも観念的な見方ですべてを解釈しているが、それで『眼蔵』から何かを聞き取れるのだろうか。この見方でいけば、「月と水」の譬は、次

のようにあきらかに迷の比喩とされる。「鏡と影、水と月はいかにも両物相對せずしては叶ざる也。是、仏法にあらず」。

「聞解」もこれを承けて、「仏法中の色声なれば自己目前一般にして身心と色声と二つなし」という。また「諸法仏法なるゆえに能所二つ並べて云こといで無い」というが、ここではまさにその能・所である方法と自己との關係をいつているのである。面山師は仏法は「水月の如く二つ物ではない」というが、それでは八段はどう解釈するつもりであろうか。また、△一方を証するときは、一方はくらし△は、九段と関連させて、悟りが身についたときの様子とする。「法が身心一枚に行わるる時は一方は暗い。之を知る者は愚で一方を知れば一方に知不到の處があり、之を言う者は失するで、一方を言えば一方言詮不及の場がある」。これは、悟りは知や言の及ぶものではない、という意味で、九段の解釈としてはなにほどか妥当しようが、迷を説くここの文脈からは的を外れている。

「私記」も「諸法の隔異ならざるを示す」とあり、同じである。

「一字參」の「人法の独露真常なるなり」とは、人の時は人ぎりで絶対的真実、法の時は法ぎりで絶対的真実という例の論法であろう。

「啓迪」は、八段を意識して「この鏡と影、水中の月というのは、平常は没蹤跡、無野礙のことに使い、良い方に使うのだが、ここは反対に二物對待、能所相對の意に用いられる」と、結局伝統を踏襲する。また、△声を聞く△を、香巖禪師の撃竹の声を聞いたときの悟り、△色を見る△を靈雲禪師の桃花を見たときの悟りと解釈して、悟りの様子とする。しかしこの二人の禪師は、先に述べたように身心を挙げて見、聞いたのではない。おもわず見、おもわず聞いたのであって、それは道元の言うとおり、△溪声山色の功德によりて△（溪声山色）悟道した、換言すれば方法が進んで証したのであって、この解釈として妥当ではない。

『味わう』は『聞解』を承けて、「『する能』と『される所』という能所二つに分かれる以前の生命実物」の証の様子とする。

『安心』も「能所を引括ひくくめてものをみる。．．．『したしく』とは合一」とする。

以上の諸釈はここを迷いではなく、悟りの叙述とするのだが、その悟りは行とは関係なく、いつでもそれが成り立っている仏法上のありさま（本覚）と解するのである。

(三) 公案禪的解釈

『弁註』は、「仏を証してもゆく時に、自己の身心を拵拵して」と、初段Cをうけた証仏の様子と取る。だが△身心を拵して色を見取し、身心を拵して声を聴取する√ことは、前段の△自己をはこびて方法を修証するを迷とす√と見合わせるとき、果たして証仏と解せるだろうか。宗門のように静止した観念的なものではなく、行の問題ととらえている点はいいが、それを証の様子とするかぎり五十歩百歩である。

とはいえ、悟りの段階をいう天桂師は、かならずしもこれを十全な悟りとはしない。「仏を証することあれば、必ず衆生の迷をみる。如爾（しかのごとく）迷悟取捨の心を亡ぜず」とあり、けつきよく不徹底な悟りと解釈している。

『那一宝』はこれを継承して「しかれども未だ徹底せず．．．見色即見心、聞声即聞性して、声色聞頭無礙むざいなりと雖いえども、也自然またと取捨愛憎の心亡なぜず」と、不徹底な証仏の様子とする。ただ、この釈だけは、「月と水」を、次のように悟りの比喩としている。「水月鏡影の彼此無礙なるが如くにはあらず」。彼此無礙とは両者が妨げあわず、全体が全体を映す

ことで、完全な悟りを意味しようが、ここはそうではないと悟りの不徹底を指摘している。これに対しては『弁註』と同じ批判に加えて、見性を嫌った道元の解釈として「見心、聞性、心亡」を悟りの表現に使うことの妥当性が問われる。

『参究』は『弁註』『啓迪』をふまえて香巖・靈雲の悟りと取り、「『したしく会取する』とは見性悟道することだ」という。また、「水に月がうつるのは……二つ別々でそれが一つになったというようなおもむき」で、「理知や認識の世界」のことであって、悟り体験はそれとは全く別だという。

これらはいずれも伝統的解釈と同様に、この段を悟りの様子とするのである。ただその悟りが本覚であるか、体験であるかが違うだけである。

(四) 哲学的新解釈

ここを迷の説明と取るのは、本文を比較的素直に読む哲学的解釈に見いだせる。

『入門』は、きちんと八段に留意し、また次段の「身心脱落」にも目を配って「二元論的仕組みによる分別的な対象認識を『悟り』と呼ぶわけにはいかないであろう」といい、さらに『天台小止観』の「色を見るときにしがってすなわち水中の月のごとく定実あることなきを知り」と、『永平広録』の引用「独存無倚。脱落全真。混然、明歴歴於万象之中。卓爾、活鱗々地於一頭之地。如月印水。是流而非流。如風行空。是動而非動」で論拠を補強して、これを迷の様子とする。『入門』で言及された玉城康四郎氏と増谷文雄氏の両現代語訳も、明示されていないが水中の月が肯定的に評価されており、この段を迷とする。

もつとも大部分の哲学的解釈はこの段を、「悟り」と解釈するが、その「悟り」をひとつの体験とする。体験とはまさしく六感上の事柄であろうから、この解釈によってそれぞれ自らの「悟り」がいかなるものを示すこともなる。

『釈意』は「全く」したしく「自己のものとして識取し体験する。その時あるものは色だけであり、又音だけである。見て『居る』、或は聴いて『居る』ということすらないのが体験の姿である」という。五感による体験は集中し極めれば悟りになるのだろうか。どうやら橋田氏はそう考えているらしい。「方法を『観る』科学の立場も徹底すれば悟りである」というからである。しかし、それでは弓矢の存在さえ忘れた名人羿は悟りの極致であることになろう。

『新講』は、やはり香巖・靈雲の悟りの様子と取り、老子道の悟りともいべき「見真」であるといい、「われらが見真大悟するとき、それは必ずわれらの五感をとおして現成する」と説明する。ここに、見聞覚知にかかわらない幽邃な仏道の悟りと、老荘やヨーガの体験としての「悟り」の違いが露呈されている。

『正伝』はすなおに、「われらはこの身心をもって物を見、声を聞く」と訳すが、それを証仏の様子とする。それで済めば、修行はいらない。

『哲学』は八身心を挙げてVを「全身心を挙げてとは全身心全自己を滅却してということである」と解釈し、「月と水」を「映すものと映されるものとの対立」として迷と解する。『哲学』が二段の釈で自己滅却をいい、体験が深まれば我を忘れるといったのと同じことで、やはり精神集中による忘我であろう。

『中山釈』は、「月と水」を「分別して二物の如く考える」迷のあり方として、くわしい論証ぬきで、この一段を「無我」「自己の絶対否定の立場」という。

『講話』も『啓迪』に賛意を表して「直接経験」という。鏡に影を宿すのは、主観が客観に映ると考えられ、それはいけ

ないという。また八身心を挙げてVは、「全自己を挙げて求めていく」と平凡に、それゆえ誤って解釈している。

このようにいくつかの解釈は、どうやら禅というものは主観客観の別れる以前の一を体得するものだ、という前提をもっているようだ。西田幾多郎が「自己の意識状態を直下に経験した時、未だ主もなく客もない、知識とその対象とが全く合一している」（『善の研究』）と純粹経験を定義づけたのに影響されたのだろうか。たしかに主客が前提されるような論理の枠内ではこのような言い方が妥当する場合もありえよう。だが道元はそもそも主客を前提とした合一も未分も無分別もいってはいない。主客ではなく、法と自己の関係が論じられており、それは合一ではなく、映す、宿る、仮ると表象され、八胡来胡現、漢来漢現V（古鏡）と言表される事態をいつているのだ。それが月と水のような道元の悟りなのである。

以上、宗門の伝統も、公案禪的解釈も、哲学的解釈もほとんどすべて、われわれが、意識し知覚するあり方として、ここを悟りの叙述であるとするのであるが、道元はまったく逆に、われわれの五感を通して知られるようなものは悟りでない、といっているのだ。

八各々の脱穀をうるに……吾も不知なり、誰も不識なり。汝も不期なり、仏眼も観不見なり。あに人慮測度せんやV。（深声

山色）

『永平広録』にはこう説かれる。

「上堂。古先老漢云く、『学道は見聞覚知を用いず、もし見聞覚知を行わずれば、即ちこれ見聞覚知なり。学道にあらず』と。所以に永平道う、仏道は神を須いて悟りを待つことなかれ。」

それにしても、八段で明瞭に月と水がさどりの比喩だといわれているのに、この一段を迷の様子と解釈するものが、ごくわずかであるのは、なんとしたことであろうか。